

# Theologische Blätter

HERAUSGEGEBEN VON PROF. D. KARL LUDWIG SCHMIDT  
PFARRVERWESER IN LICHTENSTEIG, KT. ST. GALLEN

Jahresabonnement (12 Nummern) RM 10.—, bei direktem Bezug zuzüglich RM —.60 Porto. Einzelnummer RM 1.—

Printed in Germany.

VERLAG DER J. C. HINRICHS'SCHEN BUCHHANDLUNG, LEIPZIG C 1

NUMMER 3/4

14. JAHRGANG

MÄRZ/APRIL 1935

Inhalt: Jenseits von Gesetz und Evangelium? Eine kritische Besprechung der Lehre von dem Worte Gottes in Karl Barths „Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik“ I, 1. Von Prof. Lic. theol. Hans Iwand, Riga. — Das Wesen der Strafe und die jüngste kriminalistische Lehre Deutschlands im Lichte des Evangeliums. Von Landgerichtsrat a. D. Dr. iur. Georg Stock, Berlin-Steglitz. — Aus Wissenschaft und Leben. — Neues Hochschullehrergesetz über Entpflichtung und Versetzung. — Anzeigen.

## Jenseits von Gesetz und Evangelium?

Eine kritische Besprechung der Lehre von dem Worte Gottes in Karl Barths „Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik“ I, 1\*

I.

Die nachfolgende Besprechung kann nicht umhin, von vornherein alles das mit ins Auge zu fassen, was seit dem Winter 1932/33, dem Erscheinungstermin der zweiten Auflage der Prolegomena geschehen und zwar in Fortführung und Bewahrung des dort Gesagten und geradezu Vorausgesagten geschehen, gesagt und erstritten worden ist. Diese beiden Jahre, die hinter uns liegen, haben das ihre dazu beigetragen, uns diesen „Prolegomena“ und diese „Prolegomena“ uns nahe zu bringen. Wir können heute sagen, daß sie zur Zeit ihres Erscheinens ein vorwegreifendes Buch waren, „Prolegomena“ in einem mehr als technisch-systematischen Sinne. Sie sichteten Gegensätze und Entscheidungen, die in ihrer Notwendigkeit und Tiefe noch nicht herausgetreten waren, sie vollzogen bestimmte Korrekturen an der eigenen, in der ersten Auflage ausgeführten Position, die eher als Verengung und Erstarrung denn als Ausweitung und Bewegung erscheinen konnten, sie zogen Trennungsstriche, wo mancher eher einen Verständigungsversuch, eine Ueberbrückung gewünscht hätte, und sie glichen alles in allem mehr einem Heere, das ein Winterlager bezieht, als einem solchen, das sich im Vormarsch befindet. Was ja dann auch den „Unentwegt-Bewegten“ unter den Theologen den gebotenen Anlaß gab, von Stillstand und Orthodoxie, von System und Dogmatismus zu reden. Heute sieht das anders aus. Das „Winterlager“ ist offenbar geworden als die feste Burg, in die die Kirche zu ihrer Rettung flieht, und was den „Stillstand“ anlangt, so kann man jedenfalls das eine sagen, daß wir inzwischen gelernt haben, daß es weniger auf den Unterschied von Stillstand und Bewegung ankommt als auf den von Stehen und Fallen und daß die Linie, die von den Prolegomena zu dem Abschied von „Zwischen den Zeiten“, zu der „Theologischen Existenz heute“, zu dem „Nein“ gegenüber der natürlichen Theologie und Imago-Dei-Spekulation von Emil Brunner führt, nicht gerade nach Zickzackkurs und Umfall aussieht. Darum also schon damals „Kirchliche Dogmatik“, darum der leidenschaftliche Gegensatz gegen alle theologischen und untheologischen Versuche, die Unterscheidung von Kirche und Welt zugunsten irgendeiner philosophisch-existentialen „Grenzsituation“ oder „Krisis im Unbedingten“ oder „Gegenwart“ zu verwischen, darum das Mißtrauen gegenüber allen Versuchen, die Wirklichkeit, die Existenz, die Anthropologie, die Erfahrung in den Prolegomena selbständig, autonom zu Wort kommen zu las-

sen. Darum die Ablehnung jeder analogia entis — „ich halte die analogia entis für die Erfindung des Antichrist“, schreibt Barth im Vorwort —, darum die einzige „erlaubte“ Analogie zu der die Verkündigung auszeichnenden Trias von offenbartem, geschriebenem und verkündigtem Wort in der Lehre von der immanenten Trinität, die den zweiten Teil dieser Lehre vom Worte Gottes bildet. Denn die Offenbarung „beginnt“ im Himmel und nicht auf Erden, und das Geschehen, hinter dem und in dem das Wort kund und Ereignis wird und doch Subjekt d. h. seiner selbst mächtiges Geheimnis bleibt, ist als Geschehen die Einheit einer ewigen Ordnung, ein Zirkel, der sich an keiner Stelle durchbrechen läßt, eine Burg des Friedens, die Gott verwahrt hat und deren Schlüssel in seiner Hand allein sind.

An der Geschlossenheit und Konzentration, die die zweite Auflage der Prolegomena kennzeichnet, kündigt sich bereits der Aufmarsch eines Gegners an, dem gegenüber Barth scheinbar nichts anderes tun konnte, als den Eingang in die Dogmatik so geschlossen zu halten, wie die Offenbarung in sich geschlossen ist.

Wenn man diesen Vorgang mit den Augen des Fleisches, oder, wie man heute in einer etwas weniger anstößigen Sprache sagt, vom Vernunftaxiom aus ansieht, wird man an derartigen „Prolegomena“ gerade das vermissen, was man gewöhnlich von einer „Einleitung in die Glaubenslehre“ erwartet, zumal wenn man doch eine gewisse praestablierte Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung festhalten möchte, den Nachweis des Anknüpfungspunktes der Offenbarung, die vorweggreifende Projektion der Offenbarung auf die Ebene der menschlichen Existenz. Es wird den Anschein haben, als ob die Kirche damit zwar eine uneinnehmbare Position bezogen, sich dafür aber selbst dem Ausgehungertwerden, der Isolierung, dem „Ghetto“, wie man gespottet hat, ausgeliefert habe. Indem der Glaube alles das, was nicht Glaube ist, ausschließt, indem er alle Brücken, die aus der Welt des Unglaubens in das Reich des Glaubens — wenigstens angeblich — führen, abbricht, nimmt er sich selbst die Möglichkeit der Mission und des Verstandenwerdens. Das jedenfalls ist der Vorwurf, dem diese Prolegomena begegnet sind. Es ist Glaube ohne Liebe, wie man gesagt hat, und eben damit nicht mehr echter, lebendiger Glaube, sondern Dogmatismus und theologische Autarkie. Es hat wenig Sinn, sich mit solchen Werturteilen auseinanderzusetzen, denn die sachliche Argumentation steht hier allzusehr im Banne bestimmter, vorgefaßter Intentionen, fast möchte man sagen Dogmen, als daß man hoffen könnte, noch eine gemeinsame Basis der Urteilsbildung zu finden. Es fehlt in solchem Falle die Anerkennung eines übergeordneten Forums, vor dem die Auseinandersetzung geführt werden könnte.

\*) München, Chr. Kaiser, 1932, XIV, 528 S.

Aber dem unvoreingenommenen Beobachter könnte es doch zu denken geben, daß damals, als die von Natur „Bewegten“ unter den Theologen plötzlich nicht mehr vorwärts noch rückwärts konnten, als auf einmal alle festsaßen, die bis dahin dogmatische Bindungen als ein Hindernis für die Ausbreitung des Evangeliums ansahen — daß da Freiheit und Bewegung von dorthin aufbrach, wo der Spott der Ungebundenen, Weltoffenen, Wandelbaren nur Selbsteinkerkerung gesehen hatte, daß in diesem Gericht, das an der Evangelischen Kirche und ihrer Theologie anhub, viele, die das von ihnen eroberte Terrain nicht mehr soutenieren und den von ihnen geführten „Kampf fürs Evangelium“ nicht mehr durchhalten konnten, hier ihre „theologische Existenz“ wiederfanden, daß aus dieser Burg Vorstöße kamen, die nicht nur dem Feinde Halt geboten, sondern auch manchen, der in Gefangenschaft geraten war, befreien und wieder heimholten, daß die gefürchtete und vorausgesagte Uebereinstimmung zwischen dem Kirchenbegriff des hierarchischen Katholizismus und des modernistischen Protestantismus weiter reichte als man es, wohl auf beiden Seiten, für möglich gehalten hätte, daß die überlieferten und selbstverständlich wohl konservierten „Unterscheidungslehren“ wie morsche Zäune brachen, wenn es galt, den Gegensatz in der Situation von heute zu bewähren, daß sich nichts als so verhängnisvoll erwies wie die Gefolgschaft, die die Dogmatik der Kirchengeschichte seit mehr als einem Jahrhundert geleistet hatte und nichts als so verheißungsvoll wie die Dogmatik, die wieder Kirchengeschichte im Gefolge hat — diese Tatsachen, die uns, man darf schon sagen, die Güte Gottes noch einmal vor Augen gestellt hat, damit wir wenigstens sehen, auch wenn wir nicht mehr hören können, könnten einem „unvoreingenommenen Beobachter“ zu denken geben. Sie müssen nicht, aber sie könnten es.

Jedenfalls wird man sagen dürfen, daß eine Stellungnahme zu dieser Lehre von dem in sich geschlossenen Zirkel der Offenbarung, die angesichts all dieser Respekt und Vorsicht gebietenden Zeichen vollzogen wird, an dem einen nicht vorübergehen kann: Daß dieser scheinbar zeitlose Zirkel doch nicht so zeitlos sein kann, als daß von ihm aus nicht in die Zeit eingegriffen werden könnte, daß diese so geschlossene Theologie doch nicht so abgeschlossen sein kann, als daß sie nicht zur „Theologischen Existenz heute“ werden könnte, daß das so streng und eindringlich gewährte *ubi et quando Deo visum est* nicht doch und nicht gerade „hier und jetzt“ sein könnte, kurz daß wir nicht der törichten Meinung stattgeben, weil diese Burg kein Einfallstor zu haben scheint, darum könne von hier aus auch kein Ausfall stattfinden, weil in der strengen Zuordnung von offenbartem, geschriebenem und verkündigtem Wort keine Lücke ist, darum könne von da aus niemand „getroffen“ werden, weil die Verkündigung immer in der Hin- und Herbewegung von der Erinnerung geschehener Offenbarung zu der Verheißung kommender Offenbarung und umgekehrt gesehen ist, darum müsse sie die Gegenwart überspringen. Es wirkt nicht sehr überzeugend, wenn man zunächst dahin belehrt wird, man habe es hier mit einer altertümlichen Festung aus dem 17. Jahrhundert zu tun, die nur noch Altertumswert habe, dann aber plötzlich aus diesem verspotteten Gemäuer ein Schuß fällt, der die eben noch so sicheren Kritiker in eine ganz unzweideutige „Bewegung“ versetzt. Man kann auch sagen, es wirke sehr überzeugend, je nachdem wie man die Sache ansieht.

## II.

Wesentlich ist doch wohl das eine, ob wir das Forum, vor dem die Auseinandersetzung stattfindet, anerkennen und auch für uns als verbindlich erachten. Barth nennt seine Dogmatik nicht umsonst kirchliche Dogmatik. Er erhebt damit den Anspruch, das zu lehren,

was in der Kirche Jesu Christi zu lehren ist. Er fragt nach der Uebereinstimmung der Verkündigung mit dem Sein der Kirche. Die Dogmatik erhält damit die Aufgabe, den Maßstab herauszustellen, unter dem die Verkündigung steht und unter dem sie sich immer wieder zu vollziehen hat. Demzufolge haben wir es bei der „Kirchlichen Dogmatik“ nicht mit einer im subjektiven Sinne faßbaren Theorie zu tun, es handelt sich hier nicht um Schulbildung und die dabei stets auftretenden, vielleicht auch sehr interessanten häuslichen Differenzen über einzelne Lehrpunkte, sondern Barth unterstellt sich selbst mit allem, was er sagt und lehrt, von vornherein dem „Sein der Kirche“, man könnte sagen, er entwirft keinen Grundriß zu einem Neubau der Kirche, sondern er studiert den Grundriß der *ecclesia in perpetuum mansura* und sucht durch die Erforschung dieses Fundaments den Maßstab für die christliche Rede, das „Dogma“ freizulegen.

Da die zur Debatte stehende Wirklichkeit das Sein der Kirche in der mit ihrer Verkündigung gegebenen Gestalt ist, oder, besser gesagt, die innere Differenz dieses Seins in ihrer gegebenen Gestalt, so ist die Differenz nichts anderes als das Faktum der Häresie. Kirchliche Dogmatik sieht sich also wieder vor die Aufgabe gestellt, von der Lehre des Wortes Gottes her die spezifische Häresie, die innerhalb der Kirche besteht, greifbar zu machen.

Was Barth zur Definition des Wesens der Häresie sagt ist ganz ausgezeichnet und nimmt gegenüber einem statischen Konfessionalismus, der lediglich vorgefundene konfessionelle Gegensätze erhärtet, das Anliegen wieder auf, das die Reformatoren mit „*doctrina*“ bezeichnen und von dem sie zu sagen wagen: „*doctrina generat ecclesiam*“. Denn die reformatorische Theologie findet ja den Gegensatz, den sie herausstellt, nicht vor, für die Reformatoren ist die Auseinandersetzung mit dem Papsttum die Auseinandersetzung mit der einen, ganzen christlichen Kirche, die noch nicht in konfessioneller Aufspaltung zergliedert ist, für sie ist die Auseinandersetzung mit der scholastischen Theologie die Auseinandersetzung mit dem in dieser Kirche gelehrt und verkündigten christlichen Glauben, mit den Mißbräuchen, in denen sie selbst groß geworden waren, mit den Irrlehren, deren Gewicht und Bedeutung sie in ihren eigenen Anfechtungen zu spüren bekamen. Ganz in diesem Sinne lehrt Barth, daß der Glaube bei der Begegnung mit der Häresie „in Konflikt mit sich selbst gestürzt wird“, daß er also nicht, wie die Apologetik meint, mit dem Unglauben als Unglauben, sondern mit dem Unglauben in der Form des Glaubens zu tun hat und daß er in dieser Auseinandersetzung mit „seiner eigenen“ ihm zwar fremden, aber ihm dennoch nicht unverständlichen „Möglichkeit“, fast möchte man sagen, mit seiner Anfechtung, die für das Unternehmen der Dogmatik grundlegende Aufgabe einer „expliziten Rechenschaftsablage“ über den Erkenntnisweg des Wortes Gottes zu vollziehen hat.

Damit wird endlich wieder ein Grundsatz der reformatorischen Theologie ernst genommen, dessen Wirklichkeit mehr bedeutet als das Nachsprechen, bzw. Nachschreiben reformatorischer Sentenzen und Zitate, daß nämlich die Auseinandersetzung des Glaubens immer eine innerkirchliche Sache ist und daß sie mit dem Ernst und der Verantwortung zu betreiben ist, der zu ganz bestimmten Entscheidungen im Sein bzw. im Raum der Kirche führt. Um ein Beispiel anzuführen: In seinen Thesen *De fide* (P. Drews, Disp. I, S. 9 ff.) formuliert Luther: *Fides acquisita seu sophistarum infusa de Christo dicit: Credo filium Dei passum et resuscitatum atque hic desinit. Sed vera fides dicit: Credo quidem filium Dei passum et resuscitatum, sed hoc totum pro me, pro peccatis meis, de quo certus sum.* Und dann faßt Luther den Gegensatz dahin zusammen: *Fides acquisita habet finem seu usum passionis Christi*

nudam speculationem, fides vera habet finem et usum passionis Christi vitam et salutem. Es wird also hier zwischen zwei Formen von Glauben unterschieden, einer fides acquisita seu infusa und der vera fides. Nur weil beide Formen von Glauben in bestimmten Punkten das Gleiche bekennen, ist die Aufgabe gegeben, hinter dieser scheinbaren Übereinstimmung den tatsächlichen Gegensatz aufzudecken, die Geister zu scheiden, den Geist, aus dem heraus die fides acquisita „glaubt“, und den Geist, aus dem heraus das Bekenntnis der vera fides entspringt. Ohne daß diese Abgrenzung vollzogen wird, kann sich der wahre Glaube nicht finden. Zum Bekenntnis des wahren Glaubens gehört die Entdeckung seines häretischen Schattens.

Wahrheit bedeutet hier keineswegs das, was wir heute gewöhnt sind, unter der „Wahrheitsfrage“ zu verstehen, die Adaequation einer Aussage mit einem Tatbestand. Die Wahrheitsfrage ist hier nicht wie in der Apologetik die getarnte Frage des Unglaubens, der, unzufrieden mit der Hoffnung, die nicht sieht, was sie hofft, nach der Wirklichkeit fragt, an der er zu sehen hofft, was er notgedrungen glauben muß, sondern Wahrheit ist der Ausdruck für die Identität des Glaubens mit sich selbst, die Wahrheitsfrage ist also die Frage nach dem, wodurch der Glaube Glaube wird und ist. In diesem Sinne spricht Barth, wenn auch nicht immer ganz eindeutig, von der Wahrheitsfrage als der Übereinstimmung der Rede von Gott mit dem Sein der Kirche. Denn diese Frage nach der „Übereinstimmung“ findet ihre Antwort in dem Wesen des Wortes Gottes selbst und in der Möglichkeit einer ihm gemäßen Erkenntnis. Dieser in der Wahrheitsfrage gesuchte Inhalt der christlichen Rede ist das „Dogma“, sodaß Barth in dem § 7 seiner Prolegomena, der darin deutlicher und genauer als der § 1 ist, sagen kann: „Die Übereinstimmung der kirchlichen Verkündigung mit dem Worte Gottes bedeutet natürlich auch die Wahrheit der kirchlichen Verkündigung. Aber nicht Wahrheit kann das letzte Wort über diese Übereinstimmung sein, denn was Wahrheit ist, ermißt sich an dem in diesem Falle Höheren, was Gottes Wille ist. Sein Wort . . . muß zuerst geglaubt und es kann nur dann und so als Wahrheit erkannt werden.“

Nur eins muß in diesem Zusammenhang kritisch vermerkt werden. Tut Barth recht daran, diese dogmatische Nachfrage nach der „Übereinstimmung der Verkündigung mit dem Sein der Kirche“ oder, schlichter ausgedrückt, die Nachfrage nach dem rechten Inhalt der Verkündigung als „Reflexion über die Verkündigung“ zu bezeichnen? Ist die Verkündigung in diesem Sinne „Material“ der dogmatischen Arbeit? Kann sie das sein, wenn sie echte Verkündigung, also wirklich Zuspruch Gottes an mich ist? Kann ich dieser Verkündigung gegenüber der dogmatisch reflektierende Kritiker bleiben? Ist nicht die ständige Bezogenheit dogmatischer Arbeit auf die Heilige Schrift das echte und ursprüngliche Verhältnis zwischen Verkündigung und Dogmatik, zwischen Hören und Verstehen, zwischen credere und intelligere?

Ich fürchte, daß Barth mit dieser Unterordnung von Verkündigung und theologischer Reflexion demselben Fehler Vorschub leistet, den auf anderer Ebene die Religionspsychologie gemacht hat. Denn auch da versuchte man dem religiösen „Akt“ gegenüber eine kritisch reflektierende Haltung einzunehmen und die Bedingungen zu studieren, unter denen dieser Akt möglich wird. Auch da wußte man, ich denke etwa an R. Otto oder K. Girgensohn, daß man von diesem Posten eines Beobachters aus nicht bis zur geheimnisvollen Mitte der Aktualisierung selbst vordringen, daß man nur bis zur Erkenntnis der Formen, unter denen der Akt im Medium psychischer Vorgänge erkennbar wird, gelangen kann, auch da erklärte man infolgedessen, daß das „Heilige“, das „Numinose“ die „Religion“ (vgl. Schleiermacher)

eine Sache sui generis sei, ein Geheimnis, das nur von dem darin waltenden Geist her verständlich wird. Ist nicht die Gefahr gegeben, daß sich ähnliche Anschauungen einschleichen, wenn dieser „actus purus“ in die Verkündigung verlegt und die Aktpsychologie nun „von oben her“ versucht wird? Denn die qualitative Abstufung zwischen der Verkündigung als dem eigentlichen Geschehen des Wortes Gottes und der Dogmatik als Besinnung und Kritik an dem Reflex dieses Geschehens ist von einem Verständnis von Aktualität geleitet, das der Unterscheidung von actus und potentia entnommen ist und das darum eben nicht in einem Atem mit dem reformatorischen „ubi et quando deo visum est“ und mit der „praedestinatio Dei“ genannt werden sollte. Der „Reflex“ der Verkündigung ist jeweils Glaube bzw. Nicht-Glaube, und darum wird sich die Dogmatik doch immer auf diese Glaubensentscheidung als solche beziehen und damit selbst ein Faktor in der Verkündigung sein.

„Actus purus“ ist eine gefährliche Sache, und wenn dieser Ausdruck schon gebraucht wird, dann müßte es doch so geschehen, daß von dem Inhalt der Verkündigung her verständlich gemacht wird, was actus purus heißt, nicht aber vom actus purus her formal bestimmt wird, wie sich Verkündigung vollzieht. Actus purus hieße so verstanden dasselbe, was wir bekennen, wenn wir im Adventslied singen: Nichts, nichts hat dich getrieben zu mir vom Himmelszelt . . ., das ist der actus purus Gottes, den die Verkündigung verkündigt, der aber niemals Akt ist im Sinne des kommenden und gehenden Moments, in dem die Verkündigung als zeitliches Ereignis geschieht. Von dieser Inhaltlichkeit des „Nichts, nichts hat dich getrieben“ herkommend haben Athanasius, Anselm, Luther das Gemeinte dogmatisch gesagt und verfochten, aber sie haben es doch vermieden, den actus purus zu formalisieren. Sie haben immer darauf geachtet, daß es sich bei der Unterscheidung zwischen der potentia absoluta und der potentia ordinata um eine Hilfskonstruktion handelt, die nur im Zusammenhang mit dem entsprechenden Glaubensartikel selbst bedeutungsvoll ist.

Es ist ja auch in der Tat nicht so, daß die Frage, die Barth nach dem rechten Inhalt der Verkündigung stellt, der Reflexion über die Predigt von gestern und heute bzw. deren Niederschlag in der schulmäßigen Dogmatik entspringt — wenn dem so wäre, mit welcher Autorität könnte die Reflexion ihre Erkenntnisse der Kirche gegenüber geltend machen, wie reimt sich Reflexion und Lehrautorität? —, sondern, soweit ich Barth verstehe, ist die Nachfrage nach dem rechten Inhalt der Verkündigung der konkrete Gehorsam gegenüber der Offenbarung Gottes, denn durch die ihr mit auf den Weg gegebene Schrift ist der Kirche von Gott her geboten, immer aufs neue nach seinem Wort zu fragen. Und zwar gilt dieses Gebot ebenso der bedrängten, sich verlierenden, wie der sicheren, sich selbst bewahrenden Kirche. Es ist Mahnung und Verheißung zugleich. Und das, was Barth von diesem Hören auf Gottes Wort dem protestantischen Modernismus und dem supranaturalen Katholizismus zu sagen hat und auch immer wieder nach beiden Seiten hin hörbar und verständlich zu sagen versucht, ist ja nichts anderes als das Lautwerden dieser admonitio und promissio mitten hinein in die falsche desperatio und die falsche securitas der einen heiligen christlichen Kirche. Weil die Verkündigung der Kirche immer unter dem nicht von ihr selbst ausgehenden Anspruch steht, Gottes Wort zu sein, darum ist die Frage nach dem Was der Verkündigung die Frage des gehorsamen, nicht des zweifelnden Glaubens dem Herrn der Kirche gegenüber, und die so fragende, diesen konkreten Auftrag hörende und befolgende Dogmatik ist selbst ein Stück Verkündigung. Nur innerhalb dieses Ringes hat sie dann eine andere Funktion als die Predigt. Es ist ein Unterschied im Rahmen der einen kirchlichen Liturgie, nicht ein Unterschied an sich. So

verstanden könnte auch die Betonung des „gymnastischen“, „einübenden“ Charakters der Dogmatik zu Recht bestehen.

Nur folgt daraus kein qualitativer Unterschied zwischen Verkündigung und Dogmatik. Sollte Barth indessen darauf bestehen, daß ein solcher vorliegt und daß Verkündigung unmittelbar zum offenbarten Worte Gottes hin, Dogmatik hingegen nur durch das Medium geschehener Verkündigung auf das Wort bezogen sei, dann würde zu fragen sein, ob dadurch nicht der Moment, bzw. der Akt der Verkündigung als ein innerzeitliches Geschehen aus dem Zusammenhang der geschaffenen Welt und ihrer geschichtlichen Zeit ausgegliedert wird, ähnlich wie nach katholischer Lehre der Moment der sakramentalen Wandlung ausgegliedert und damit im zeitlos-mythischen Sinne wiederholbar wird? Gerade das „ubi et quando Deo visum est“, das uns Gottes Offenbarung in der — uns unübersehbaren — Ordnung von Raum und Zeit erwarten heißt und zu finden verheißt, wäre dann hinfällig.

### III.

Entscheidend ist diese Frage nicht. Sie ist zudem nicht geklärt, weil die ausführliche Lehre über die Verkündigung, die den vierten Teil der Prolegomena bilden soll, noch aussteht. Entscheidend ist das, was Barth über das „Wesen des Wortes Gottes“ ausführt, wobei ich den Paragraphen, der den Auftakt dazu bildet, den § 4 über die dreifache Gestalt des Wortes Gottes und den § 6, der die kritische Linie in Rücksicht auf die Erfahrung des Wortes Gottes auszieht, unter dieses Thema einbeziehe. In diesen drei Paragraphen fällt die Entscheidung. Hier liegt die Schlüsselstellung seiner Dogmatik. Hier entscheidet sich Recht oder Unrecht seiner Grenzziehung gegen die modernistische Lehre von der „Bewußtseinsimmanenz der Offenbarung“ sowie gegen die katholische Methode der „*analogia entis*“.

Diese Abgrenzung besagt: Daß das Wort Gottes als Gottes Wort hörbar, d. h. für uns wirklich wird, ist Gottes eigene Entscheidung. Jeder Versuch des Menschen, zu entscheiden, was Gottes Wort ist, ist Kreaturvergötterung. Denn allgemein bestimmbar ist nur die geschaffene Wirklichkeit, nicht aber die Wirklichkeit des Wortes Gottes, das in sich den Ursprung und das Ende aller Dinge trägt. Jeder Versuch des Menschen, allgemeine Kategorien für die Offenbarung Gottes zu entwerfen, ist in Wahrheit der — von vornherein aussichtslose, aber zugleich unbotmäßige — Versuch des Menschen, sich des Wortes Gottes zu bemächtigen. Glaube ist aber nur da, wo sich das Wort Gottes des Menschen in seiner Wirklichkeit bemächtigt. Die Wirklichkeit des Wortes Gottes d. h. seine Erfahrung ist nie so geartet, daß man ihr ansehen kann, daß sie diese so qualifizierte Wirklichkeit ist. Wenn wir im Glauben an das Sein der Kirche dennoch die Wirklichkeit des Wortes Gottes behaupten, dann darum, weil das, was ist, und ebenso das, was nicht ist, sich erst von ihm her entscheidet. Um es mit Barths eigenen Worten zu sagen: „Alle allgemeinen Begriffe unterdrücken das Wesentliche, daß das Wort Gottes nur in seiner eigenen Entscheidung Wirklichkeit ist. Daß das Wort Gottes Entscheidung ist, das bedeutet, daß es keinen Begriff des Wortes Gottes gibt außer dem Namen Gottes, den man liebt, fürchtet und anbetet, weil er mit dem Träger des Namens identisch ist. Weil das Wort Gottes nicht wie die geschaffenen Wirklichkeiten allgemein vorhanden und feststellbar oder doch möglicherweise allgemein vorhanden und feststellbar ist, darum bedeutet es als Entscheidung in seinem Verhältnis zum Menschen immer ein Wählen. Das Wort Gottes ist eine specialissime so und nicht anders an diesem und diesem bestimmten Menschen geschehene Tat Gottes“ (S. 164).

Fast möchte ich Barth fragen, ob er die Quintessenz

dessen, was er hier lehrt, in jener bekannten These Luthers wiederfinden würde: *Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna Dei electio et praedestinatio* (Thesen contra schol. theolog. 29). Denn wenn ich ihn in all dem, was er zum Wort Gottes als Rede, Tat und Geheimnis Gottes ausführt, recht verstanden habe, dann gilt beides: Einmal die „Aufhebung“ der Wirklichkeit des Wortes Gottes in Gottes *electio*, andererseits aber ebenso die Gewißheit, daß diese *electio praeparatio* und *dispositio* wirklicher Menschen ist. Oder, wie Barth es ausdrückt: „Alle Potentialität ist in Gott beschlossen in seiner Aktualität und also alle Freiheit eben in seiner Entscheidung. Entscheidung heißt Wahl, gebrauchte Freiheit“ (Luther: *dispositio, praeparatio*). „Wir würden das Wort Gottes schlecht verstehen, ohne die unbedingte Freiheit, in der es gesprochen ist; wir würden es aber noch einmal schlecht verstehen, wenn wir es als bloße Möglichkeit verstehen würden statt als gebrauchte Freiheit, als fallende Entscheidung, als geschehene Wahl“ (S. 162). Das heißt, zumal wenn man noch die ausgezeichneten Ausführungen auf S. 167 über Wort Gottes = Gott mit uns hinzunimmt, dasselbe, was Luther einmal dahin formuliert hat: *Opus Dei non est nihil. At velle et currere hominis est opus Dei* (Komm. z. Römerbrief II, 225, 30). Es trifft also nicht zu, wenn man Barth vorwirft, er fasse das Wort Gottes abstrakt, er sehe es nicht in Beziehung auf den Menschen — im Gegenteil: „Gott hat mich, indem er zu mir spricht, ersehen als der, der ich bin, zu dem, der ich bin“ (S. 167), es trifft nicht zu, wenn man Barth vorwirft, er übersehe, daß das Wort Gottes geschehene Offenbarung, Geschichte sei — im Gegenteil: „Nach allem was wir über die kontingente Gleichzeitigkeit und über die Regierungsgewalt des Wortes Gottes gesagt haben, ist das Wort Gottes auch geschichtliches, zeitliches Geschehen.“ Aber, und damit befreit Barth die Offenbarung aus den Fesseln des sei es nun positiven, sei es liberalen Historismus, „das Wort Gottes ist nicht zuerst als Geschichte und dann und als solche auch noch Entscheidung, sondern zuerst und grundlegend als Entscheidung und dann und als solche auch als Geschichte zu verstehen“. In diesem Zusammenhang fällt auch der Satz, der das Leitmotiv dieser Lehre vom Worte Gottes ist: „Das Wort Gottes wird zuerst als Entscheidung verstanden oder es wird garnicht verstanden“ (S. 162). Man wird sagen dürfen, daß diese Ausführungen Barths über das Wesen des Wortes Gottes nichts anderes sind und nichts anderes sein wollen als eine Exegese des ersten Gebotes. Sagt er es nicht selbst ähnlich: „In der Gestalt, in der Kirche Gottes Wort kennt . . . in dieser Gestalt heißt ‚Gottes Wort‘: ‚Got redet‘ und alles, was weiter von ihm zu sagen ist, muß als Exegese, nicht aber als Einschränkung oder Negation dieses Satzes zu verstehen sein“ (S. 137).

Von hier aus fällt die Entscheidung über die Häresien, in denen die Kirche heute steht. Kirche hört auf, diese Kirche des Wortes zu sein, wenn sie sich aus einem „*existential-ontologischen*“ Vorverständnis zu begreifen sucht. Denn hier ist das Wort Gottes nur noch Voraussetzung, mit der wir dann arbeiten, Praemisse zwar, aber doch Praemisse, die uns als Deutungskategorie zur Verfügung steht. Und Barth hat recht, wenn er diese Grenzlinie so scharf wie möglich aufzeigt, denn sie ist gerade unsere Gefahr, ich meine die Gefahr der sog. reformatorischen Theologie von heute. Das Wort wird zu einer Deutungskategorie der Existenz, zu einem Hilfsmittel des menschlichen Selbstverständnisses. Um ein Beispiel anzuführen, so ist tatsächlich die Gefahr vorhanden, daß uns die Höhen und Tiefen menschlicher Analysen in Luthers Theologie mehr anziehen als das Wort Gottes, dessen Exegese jene Analysen sind, es ist die Gefahr vorhanden, daß wir Luthers Theologie verstehen und doch Gottes Wort in ihr und aus ihr nicht

vernehmen. Es ist beängstigend anzusehen, mit welcher Naivität die moderne Lutherforschung sich in dieser Richtung als der Richtung des „geringsten Widerstandes“ fortbewegt. Das Selbstverständnis des protestantischen Modernismus wird in dieser Hinsicht geradezu exemplarisch deutlich. Man überprüfe nur einmal, was in den letzten Jahren über Luthers reformatorisches Erlebnis gesagt worden ist. Alle Forscher haben Luther verstanden, aber haben sie damit auch das verstanden, was Luther aufging, die Gnade Gottes in Jesus Christus? Und wenn sie das nicht verstanden haben und das aus einem so interpretierten Luther auch garnicht verstehen konnten, haben sie dann Luther wirklich verstanden? Gilt da nicht das Urteil, mit dem Augustin seine Konfessionen abschließt: *Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam. Quid a me quaerunt audire qui sim, qui nolunt a te audire, qui sint* (lib. 10 cap. 3)? An diesem Beispiel könnte uns die Gefahr aufgehen, die Barth bei seiner Abwehr des existentiellen Vorverständnisses im Auge hat, daß nämlich aus dem Suchen nach einer theologischen Anthropologie eine anthropologische Theologie herauspringt.

Die andere Häresie, die Barth aus dieser Erkenntnis des Wesens des Wortes Gottes als solche aufzeigt, liegt „in dem kontinuierlich-vorfindlichen Hineingebundensein der Kirche in eine geschöpfliche Gestalt, in ein „es gibt“ (S. 41). Barth formuliert den Gegensatz auch so, Wort Gottes bedeute die Personalität Gottes, seine freie Zuwendung und Absichtlichkeit, nicht einen dinghaften Zusammenhang, eine in sich geschlossene Kontinuität. Am deutlichsten wird das, was er meint, aus der These, daß das Wort Gottes nicht zu den Möglichkeiten gehöre, über die die Kirche als Kirche verfügen könne, daß die Kirche niemals sich selbst überlassen sei, daß es also, wenn wir Barth einmal so interpretieren dürfen, weder ein Jahrhundert noch ein Jahrtausend der Kirche geben könne, jedenfalls nicht der Kirche, die in Erinnerung an das Wort auf die Erwartung des Wortes geführt wird. Das Wort Gottes ist also keine besondere, der Kirche inhaerierende Potenz oder Qualität, keine ihr inwohnende Dynamik und kein ihr überlassenes Testament, sondern es bedeutet im Gegenteil: Kirche wird von außerhalb ihrer selbst getragen und gehalten, bewegt und regiert. Kirche ist ihres eigenen Seins nicht mächtig.

Denn das Wort Gottes bleibt auch als offenes und verkündigtes Wort das Geheimnis Gottes. Und zwar ist mit Geheimnis nicht ein Tatbestand gemeint, der sich von irgend einer höheren Warte aus doch einsehen oder erschließen ließe, sondern hier ist im eigentlichen Sinne von Geheimnis geredet, so zwar, daß seine Enthüllung alle Zeit in der Macht dessen bleibt, der sich in ihm enthüllt. Das persönliche Verhältnis, in dem sich diese Offenbarung vollzieht, kann nie und nimmer in ein sachliches umgewandelt werden. Darum behauptet Barth mit Recht: Wo sich Gott enthüllt, da werden wir also erst eigentlich und erst gerade vor seiner Verhüllung stehen, und der Gegensatz von göttlichem Gehalt und welthafter Gestalt, der der Offenbarung Gottes eigen ist, wird sich durch kein Denken und Deuten, auch nicht durch ein christlich-spekulatives Denken beheben oder durchschauen lassen. Dieser Gegensatz ist das Geheimnis, von dem der Glaube lebt. Indem er es anerkennt, bekennt er, daß die Erkenntnis des Wortes Gottes das Wunder ist, daß dem Menschen widerfährt, ohne daß der Mensch je die Möglichkeit dieses Widerfahrisse einsieht. Denn diese Möglichkeit ist gegeben mit der Wirklichkeit des Wortes Gottes, mit jener Wirklichkeit, die in der Dreiheit von Rede, Tat und Geheimnis Gottes beschlossen liegt, aber diese Wirklichkeit ist keineswegs zu postulieren auf Grund einer irgendwie im voraus einsichtigen Möglichkeit, im Gegenteil, man könnte auch hier wieder eine These Luthers als Illustration anführen: *ex parte autem hominis nihil nisi indispo-*

*sitio, immo rebellio gratiae gratiam praecedat* (contra schol. theol. 30).

Daran wird aber zugleich deutlich, daß Erkenntnis des Wortes Gottes eine Möglichkeit ist, die das Wort dem Menschen bringt, nicht eine vorhandene Möglichkeit, die es am Menschen vorfindet. Oder anders gesagt, im Wort liegt die Möglichkeit des neuen Menschen, in ihm allein. Barth nennt diese Bestimmtheit des Menschen durch das Wort die Gottförmigkeit des Menschen im Glauben. Von diesem schöpferischen Akt des Wortes gilt dasselbe, was Luther im anderen Zusammenhang von der Liebe Gottes sagt: „Non invenit sed creat suum diligibile.“ „Im Glauben ist der Mensch durch das Wort Gottes für das Wort Gottes geschaffen“ (Barth S. 251). Oder vielleicht noch eindrücklicher und anschaulicher: „Das Sein des Menschen im Glauben ist eingeklammert als Prädikat des Subjektes Gott, so eingeklammert, wie eben der Schöpfer sein Geschöpf, der barmherzige Gott den sündigen Menschen umklammert, d. h. aber, daß es bei dem Subjektsein des Menschen bleibt und gerade dieses, gerade das Ich des Menschen als solches nur noch von dem Du des Subjektes Gott her ist“ (ebenda).

#### IV.

Damit wäre in kurzen Zügen das Grundsätzliche, die Schlüsselstellung dieser Lehre vom Worte Gottes wiedergegeben. Es ist, wenn wir damit die in der Ueberschrift vorangestellte Behauptung aufnehmen dürfen, eine Lehre vom Worte Gottes jenseits des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium, nicht so als ob dieser Gegensatz, ebenso wie der von Buchstabe und Geist oder der von Enthüllung und Verhüllung nicht gesehen, bzw. nicht anerkannt wäre, aber das Wort Gottes ist in seiner Wirklichkeit d. h. in seinem Wesen nicht von diesem Gegensatz her dargestellt und gelehrt, sondern Barth versucht, hinter diesen Gegensatz auf das zurückzugehen, worin sie beide eins sind, denn Gesetz und Evangelium sind ja in gleicher Weise Gottes Wort. In diesem Ansatz der Prolegomena liegt die bedeutsame Wendung, die wir kritisch vermerken müssen, eine Wendung, die mehr ist als eine bloße Abgrenzung gegenüber der Linie Schleiermacher — A. Ritschl — W. Herrmann, die vielmehr den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* selbst angeht. Denn wenn dieser Artikel die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium, Werk und Glaube, *iustitia civilis* und *iustitia divina* zum Thema der Theologie erhoben wollte und wenn er in dieser Unterscheidung die entscheidende Bestimmung des Glaubens sucht: „*fides nisi sit sine ullis, etiam minimis operibus non iustificat, immo non est fides*“, so fragt Barth: Was ist das Wort Gottes? und geht dabei von dem Gegensatz zwischen Menschenwort und Gotteswort aus. Er sieht die Gefahr darin, daß dies beides in der christlichen Rede nicht mehr unterschieden wird. Und die Problematik, die er in alle einzelnen dogmatischen Fragen einträgt, entsteht immer wieder durch diese Unterscheidung zwischen dem göttlichen Gehalt und der weltlichen Gestalt der Offenbarung. Es ist natürlich nicht so, daß wir, wenn wir in der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium das maßgebende theologische Anliegen sehen, jene andere Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort nicht zu vollziehen hätten. Nur wird sie dann jener ersten untergeordnet und erhält damit ein anderes Gesicht. Denn es kann jedenfalls dann gerade die Menschwerdung des Wortes Gottes der Inbegriff der Gnade Gottes sein, denn Menschwerdung bedeutet doch wohl mehr als weltliche Gestalt, wenn anders in Jesus Christus die Menschheit zur Rechten Gottes erhöht ist. Und wenn Christus Mensch wird, dann heißt das mehr, als daß Gottes Wort welthaft ist. Darum glaube ich, daß die Christologie noch sehr schwierige Fragen und Auseinandersetzungen in Anbetracht dieser Scheidung von Menschenwort und

Gotteswort bringen wird. Es liegt da tatsächlich noch ein letztes Problem, das in gewissen Differenzen zwischen der lutherischen und der reformierten Dogmatik gesehen, das aber noch nicht bis zur letzten verbindlichen Klarheit gediehen ist. Denn es gilt vorläufig noch als eine konfessionelle Lehrdifferenz und es ist noch nicht klar, welche Glaubensentscheidung und ob überhaupt eine solche darin vorliegt.

Wir haben hier weder die Absicht, noch sind wir jetzt schon dazu in der Lage, die Auseinandersetzung mit Barths „Kirchlicher Dogmatik“ von diesem Punkt her, genauer gesagt, von der Zweinaturenlehre und der *communicatio idiomatum* her anzufassen. Uns geht es zur Zeit noch um eine andere, jener Problematik vorgeordnete Frage. Wir fragen uns, geht es an, das Wort Gottes an sich, das *verbum Dei* intrinsece zum Gegenstand der Nachfrage zu machen. Barth kann erwidern, daß er gerade das nicht tue, er kann auf verschiedene Stellen verweisen, in denen ausdrücklich die Frage nach dem „Was“ des Wortes Gottes als eine uns entzogene Frage bezeichnet wird. So z. B. S. 88: Dogmatik „darf nicht meinen, feststellen zu können, was Gott, Offenbarung, Glaube an sich sind“. Oder S. 136: „Wir können wohl sagen, was das Wort Gottes ist, aber wir müssen es indirekt sagen. Wir müssen uns der Gestalten erinnern, in denen es für uns wirklich ist und müssen diesen Gestalten entnehmen, wie es ist. Dieses Wie ist das erreichbare menschliche Spiegelbild des unerreichbaren göttlichen Was. Dieses Spiegelbild ist es, um das es hier gehen soll.“ Aber Barth wird nicht bestreiten, daß damit sein Urteil über das „für uns wirkliche“ Wort bereits durch den Begriff des Wortes an sich geprägt ist. Er legt gerade darauf den Ton, daß die uns zugängliche Offenbarung niemals in ihrer Ganzheit und Einheitlichkeit durch- und überschaubar ist, daß die „Einseitigkeit“ unserer Erkenntnis immer schon auf der „Zweiseitigkeit“ der Offenbarung selbst beruht, also darauf, daß dasselbe Wort Gottes ein *verbum Dei* intrinsece und extrinsece ist. Wir leugnen das nicht. Im Gegenteil, wir glauben, daß die Lehre von der Rechtfertigung gerade darum von der modernen protestantischen Theologie moralisiert und psychologisiert werden konnte, weil man den Zusammenhang des *verbum Dei* intrinsece und des *verbum Dei* extrinsece nicht mehr beachtete und damit das *verbum Dei* extrinsece aufhörte, *verbum Dei* zu sein.

Aber wir fragen: Ist diese Entscheidung da richtig verstanden, wo sich das *verbum Dei* extrinsece in einzelne Gestalten (Offenbarung, Schrift, Verkündigung) auflöst, hinter denen dann das unerreichbare „Was“ des *verbum Dei* intrinsece steht? Wir fragen, ob wir es wirklich bei diesem *Verbum Dei ad nos* mit dem „gebrochenen Stab“ zu tun haben, der jedenfalls als solcher „erscheint“. Kann man hier wirklich zwischen einer phänomenalen und einer noumenalen Seinsweise des Wortes Gottes unterscheiden? Wir fragen das darum, weil durch diese Unterscheidung die Einheit des Wortes Gottes problematisch wird und das einen ganz bestimmten Eingriff in die Glaubensgewißheit bedeutet. Es bedeutet jedenfalls eine Unterscheidung innerhalb des Wortes Gottes, wie sie Luther nie gemacht hat, denn für ihn ist die Menschlichkeit des Wortes Gottes identisch mit dem Heil! Das Wort Gottes an sich hingegen ist das „fressende Feuer“, ist also das, wovor uns das menschengewordene Wort rettet, und darum ist jenes nicht das wahre Sein und dieses nicht das „Spiegelbild“, in dem uns jenes Wesen erscheint, sondern jenes ist der Tod und dieses ist das Leben, jenes ist das Flammenschwert in des Engels Hand und dieses der Stab, mit dem der gute Hirte seine Herde im dunklen Tal leitet.

Die Bedeutung dessen, was Wort Gottes heißt, wird also allein von Christus her gewonnen. Je nachdem, ob ich es in Jesus Christus oder außer ihm höre,

ist es Tod oder Leben, Gericht oder Gnade, und es gibt für mich gar keine Möglichkeit, nach dem Wesen als solchem zu fragen, denn in dieser Begegnung mit dem Worte Gottes bin ich je schon der davor oder der dahin fliehende und zwar stets beides in einem. Niemand kann Gott hören, ohne beides zu hören. In diesem Kampf zwischen Glaube und Verzweiflung, zwischen Gnade und Sünde, zwischen Leben und Tod handelt es sich tatsächlich nicht mehr um die Unterscheidung von Menschenwort und Gotteswort, sondern um die Ohnmacht des gewöhnlichen Menschenwortes, des Menschenwortes, das sein Verstehen des Wortes Gottes aus der Vernunft und dem Gewissen schöpft, und um die Vollmacht eines anderen Wortes, das auch eines Menschen Wort ist und das doch jenem Gotteswort, das uns verdammt, zu widersprechen wagt. Denn wenn uns das Verdammungsurteil Gottes in seinem Worte trifft, können wir gar nichts anderes tun, als es anzuerkennen. So wie ein ungetreuer Knecht das Urteil seines Herrn in knechtischer Furcht und Verstockung anerkennt. Unser Menschenwort wiederholt das Urteil Gottes in verzweifelterm Trotz: Jawohl, wir sind verloren, wir haben keine Hoffnung, jeder erntet, was er gesät hat, der Tod ist der Sünde Sold und was dieser Syllogismen des verzweifelten und trotzigem Herzens mehr sind. Wir haben nicht das Wort, das diesem Urteil Gottes widersprechen könnte. Und doch ist ein solcher Widerspruch laut geworden. Wir haben ihn vernommen mit unseren Ohren, und er wird, solange es Verkündigung des Evangeliums gibt, laut mitten in der Welt; er wird laut aus Menschenmund, so wie es ein Mensch war, in dem dieser Widerspruch Ereignis geworden ist. Dieser Widerspruch ist der selige und nicht der problematische Widerspruch, in dem wir das Wort Gottes als Rettung und Heil hören und erfahren, und ihn hören heißt: *a Deo ad Deum confugere*. Dem Zeugnis, das Gottes Wort in Herz und Gewissen findet, widerspricht der eine Zeuge, in dem Gott ein für allemal geredet hat: *Cor accusator, Deus defensor!*

Von daher wird die Frage der Verkündigung erst akut. Dieses, das dogmatische Anliegen, ist das sachlich regierende. Von da aus empfängt die Verkündigung ihren Inhalt, ihre Ausrichtung. Und zwar eine Ausrichtung, die nicht mehr in der Unterscheidung von Menschenwort — Gotteswort erfolgt, sondern in der von Gesetz und Evangelium. Wenn die Verkündigung der Kirche als Rede von Gott dem Menschen nichts anderes sagt, als was er sich selbst von Gott und seinem Verhältnis zu ihm sagen kann, wenn die Verkündigung den Monolog des irrenden und anklagenden Gewissens nicht zu durchbrechen vermag, sondern selbst nichts anderes ist als das Lautwerden dieser stummen Sprache und Qual unseres Herzens, dann wird auch diese Verkündigung mehr sein als Menschenwort, aber sie wird das Wort sein, in dem die Kirche, die nicht glaubt, sich selbst richten und zugrunderichten muß. Diese verkehrte, teuflische Verkündigung ist nicht nichts, sie ist mehr als Menschenwort, sie ist das Todesgericht, das die gefallene Kirche in ihrer Verkündigung an sich und der Welt ausüben muß, sie ist das Lautwerden der Stimme Gottes im Mund der Kirche, an der diese Kirche selbst sterben muß. Auch das könnte ein Grund sein, das „existentielle Vorverständnis“ als häretisch zu bezeichnen, weil hier die Existenz als Kriterium des Verstehens des Wortes Gottes gilt und dieses Verstehen nicht weiter reicht und niemals weiter reichen kann als bis zum Verstehen der ewigen Verdammnis.

Soll Verkündigung das Gnadenwort Gottes in Jesus Christus, dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen, kund machen, dann kann sie es nur tun als ein Wort von außen, und sie kann an nichts anderes „anknüpfen“ als daran, daß der Mensch Ohren hat zu hören, in der ganzen Paradoxie und Lächerlichkeit dieses Anknüpfungspunktes. Sie kann es nur tun als Rede von

Mensch zu Mensch, wobei der Redende wirklich von jenseits meiner selbst her zu mir redet — und niemals hoffen kann, von mir anhebend mich jenseits meiner herauszureißen. Im Predigtamt, so verstanden, waltet Jesus Christus seines Samariteramtes. Darum muß hier „menschlich“ geredet werden, geredet aus dem Mitleidenkönnen und Mittragen der Schuld, Anfechtung und Sünde derer, an die die Rede ergeht. Gnadenverkündigung erfordert also, daß der, der sie verkündigt, selbst „wahrer Mensch“ wird, nicht in dem Sinne, daß er das neben seinem Amt, sondern in und durch dies Amt des Neuen Testaments sei. In diesem Sinne könnte man geradezu sagen, die Verwandlung des Wortes Gottes in eines Menschen Wort — das sei die Uebereinstimmung der Rede von Gott mit dem Sein der Kirche d. h. Jesus Christus! „Wo du mir Gott hinsetzest, da mustu mir die Menschheit mit hin setzen, Sie lassen sich nicht sondern und von einander trennen. Es ist eine person und scheidet die menschheit nicht so von sich wie meister Hans seinen rock auszeucht und von sich legt, wenn er schlaffen gehet“ (Luther, Vom Abendmahl Christi Bekenntnis Cl. III 397, 29).

Darum also unsere Frage: Geht es an, den Gegensatz von Gesetz und Evangelium aus dem Mittelpunkt zu rücken und den anderen von Menschenwort und Gotteswort zum Thema der „Kirchlichen Dogmatik“, zum articulus stantis et cadentis ecclesiae zu machen? Was bedeutet das für das Sein der Kirche d. h. für den Glauben an Jesus Christus? Muß nicht vielmehr von der Offenbarung her bestimmt werden, warum die eine Verkündigung, die doch nicht „nur“ Menschenwort ist, keinen Glauben findet und auch keinen Glauben finden kann, so wie eben die göttlichen Verheißungen im Munde der Hohenpriester und Schriftgelehrten keinen Glauben mehr finden konnten, und warum die Verkündigung, die Glauben findet, weil sie Glauben bringt, nicht „nur“ Wort Gottes ist, sondern Wort Gottes, das uns ähnlich geworden ist, das uns begegnet in unserer menschlichen Gestalt? Wo Gott menschlich zu uns redet, da gerade redet er zu uns als unser Gott und anders können wir ihn nicht aushalten. Das ist mehr als ein Mittel, das er braucht, als eine Hülle, in der er sich verbirgt, als eine Sprache, die er annimmt, sondern es ist unser Sein, das er zu seinem eigenen macht. Die Menschheit reicht weiter, als dieser Aeon reicht, der letzte Mensch ist nicht der Mensch, den die Biologie und Astronomie hier auf Erden sterben und untergehen sieht, sondern der ἔσχατος Ἀδάμ ist bei Gott, und das Geheimnis der Menschheit ist nicht geringer als das Geheimnis der Gottheit selbst. So wie Gott Mensch wird, so muß auch sein Wort in unserer Verkündigung Menschenwort werden, damit der Welt widerfährt, was ihr von Ewigkeit her bestimmt ist, Gottes Gnade und Wahrheit.

#### V.

Sollte es uns möglich geworden sein, uns mit diesem unserem kritischen Anliegen, wenn auch nur als Frage, Barth verständlich gemacht zu haben d. h. also eine Frage aufgeworfen zu haben, die selbst in der Richtung jener gesuchten Uebereinstimmung der Verkündigung mit dem Sein der Kirche liegt, oder anders gesagt, sollten wir tatsächlich, so fragend, vor demselben Forum stehen, vor das Barth die dogmatische Arbeit gestellt wissen will, dann müßte es denkbar sein, die Diskussion noch nach zwei Richtungen hin fortzusetzen. Einmal dahin, daß die Möglichkeit der Stellungnahme des Menschen zum Worte Gottes, die in der Tat lediglich eine Möglichkeit ist, die das Wort dem Menschen nahe bringt, genauer dahin zu bestimmen wäre, daß sie in der Selbstentäußerung Gottes, in der Niedrigkeit seines Wortes liegt. Nur gegenüber dem menschgewordenen Wort gibt es überhaupt die Möglichkeit von Gehorsam und Ungehorsam, von Glaube und Unglaube, von Anerkennung und Verwerfung. Zweitens aber dahin,

daß der Mensch, der von Gott angesprochen wird, immer auf sein Tun hin angesprochen wird, daß also die Bestimmtheit der Existenz durch das Wort immer an der Frage von Person und Werk aufbricht.

Demnach heißt Offenbarung Ausgeliefertsein des Wortes an den Menschen und Menschsein Ausgeliefertsein des Menschen an das Gericht seiner Werke. Beides ist Gottes Tat, und darum könnte es nicht auch anders sein, sondern muß so und nicht anders sein.

Zu der erstgenannten Frage ist zu sagen: Daß der Mensch zu Gott Stellung nehmen, daß er ihn verwerfen oder ihm Recht geben kann, daß ein iudicare bzw. iustificare Deum möglich ist, ist allein in der Niedrigkeit und Selbstentäußerung Gottes begründet. Allein das Wunder der Inkarnation ermöglicht das, was Barth das Gegenüber, die Gegenständlichkeit des Wortes nennt, und Erkennbarkeit des Wortes gibt es, nicht weil der Mensch im Glauben gottförmig, sondern weil das Wort ἐν σήματι ἀνθρώπου da ist. Wir können auch mit Luther sagen, weil Gott außerhalb seiner die Ehre und den Ruhm sucht, den er bei sich selbst hat.

So steht das uns ansprechende Wort unter dem Wort, das Gott bei sich selbst ist, und damit steht Glaube und Unglaube des Menschen unter dem soli Deo gloria, aber daß es uns anspricht, daß es sich in die Möglichkeit begibt, von uns beurteilt, verachtet, abgelehnt, verworfen, verlästert zu werden, ist seine Niedrigkeit. Gott gibt sich wehrlos dem Menschen in die Hand — extrinsece, aber doch sich selbst — und behält — intrinsece — doch den Menschen in seiner Hand. Auch hier ist Gottes Wort Wort, Tat und Geheimnis, aber die Tat ist nicht der actus purus des formalen illic et tunc, sondern die Menschwerdung Gottes, seine Ohnmacht und sein Kreuz, der λόγος σεσαρκωμένος und der λόγος τοῦ σταυροῦ.

Wie wir schon sagten, meinen wir damit die Tatsache, daß der Mensch in eigener, „freier“, Entscheidung zum Worte Gottes Stellung nehmen kann. Dieses urteilende Erkennen ist die Problematik der Lehre vom Worte Gottes nach ihrer „existentiellen“ Seite hin. Der Mensch erfährt Gottes Wort nicht anders als eine, in seinen Augen belanglose Rede eines Menschen von Gott. Anders „erfährt“ der Mensch das Wort Gottes nie. Aber das ist eben sein Urteil! Darin hat er sich bereits festgelegt. Das ist kein objektiver Tatbestand, keine Gegebenheit, die die Dogmatik als „menschliche Rede von Gott“ vorfindet, die sich in irgendein „es gibt“ fassen ließe. Mit diesem Urteil hat sich der Mensch je schon frei gemacht von Gott. Und er hat sich dadurch die Möglichkeit dieses Urteilens verschafft, daß er scheinbar in höchster Ehrfurcht, scheinbar in wahrer Religion erklärt: „Wenn Gott wirklich redete, dann würde das totaliter aliter vor sich gehen.“ Der Mensch kann aber nur so sprechen und urteilen, weil sich ihm Gott in dieser niedrigen Gestalt genähert hat, weil er zu ihm spricht in der menschlichen Gestalt der Schrift und der kirchlichen Verkündigung. Er ist ja selbst der Meinung, daß er sofort glauben würde, wenn „einer von den Toten auferstünde“, aber „Moses und die Propheten“ enthalten diese Nötigung nicht!

In jenen Begriffen gesprochen: Das Auseinander des verbum Dei intrinsece und des verbum Dei extrinsece ist nicht ein Vorgang, der im Worte Gottes an sich liegt, sondern der da Ereignis wird, wo Gott den Menschen in seinem eigenen Hochmut und seiner Narrheit fängt. Wo aber das Wort Gottes das urteilende Wort wird und der Mensch unter dieses Urteil tritt und nichts anderes ist als der von daher Beurteilte und sich nicht anders versteht als von dem Urteil her, das da über ihn gesprochen wird, da wird das verbum Dei extrinsece — also das geschriebene und gesprochene Menschenwort — das verbum Dei intrinsece, da geht Gott „aus sich heraus“ und der Mensch „in Gott ein“ und diese Coincidenz des Wortes Gottes in seinem Innerhalb und

Außerhalb ist die Gewißheit des Glaubens. Die Unterscheidung von Menschenwort und Gotteswort, die der Unglaube macht, ist dahin, der Glaube kann das beides nicht mehr scheiden. Ihm ist es eins geworden.

Von hier aus gesehen muß man tatsächlich von einem bestimmten „Vorverständnis“ sprechen, im Sinne jenes Lutherwortes: *Qualis quisque in se ipso, talis ei deus in objecto*. „Wie jeder ist, so ist sein Gott, sein Glaube.“ Dieses „Vorverständnis“ ist allerdings nichts anderes als das dem Worte Gottes vorgelagerte Verständnis, das der Mensch mitbringt und das dem Hören des Wortes im Wege steht. Denn die Blindheit, mit der der Mensch geschlagen ist, besteht ja nicht in dem Unvermögen, sich Gott vorzustellen, im Gegenteil, sie besteht in dem Unvermögen, sich Gott anders vorzustellen als es dem eigenen Sein-vor-Gott entspricht. Das Bild, das sich der Mensch von Gott macht, ist nicht nichts, sondern es ist seine Religion, von der aus er das ihm im göttlichen Incognito begegnende Wort Gottes beurteilt und verurteilt.

Also auch hier wieder nicht ein einfacher Gegensatz zwischen Gotteswort und Menschenwort, sondern ein Gegensatz im Menschenwort selbst. Und zwar in dem Sinne, daß es einmal ein Wort ist, das dem Sein des Menschen analog ist, dann aber, im göttlichen Incognito, ein Wort, dem ein Sein des Menschen wohl a posteriori, niemals aber a priori entspricht.

Aber auch da, wo der Glaube das Wort recht aufnimmt, bleibt seine menschliche Gestalt. Ja, gerade da. Denn im Glauben lebt der Mensch nicht mehr einem Bild Gottes, einer göttlichen Idee gegenüber, sondern das Gegenüber, das er nun vor Augen hat, ist sein eigenes Bild, seine eigene, wahre, menschliche Gestalt. Eine Gestalt oder genauer gesagt, die Gestalt, die gestaltet ist durch das Wort. Beides, die Selbsttäuschung des Menschen im Wort und die Selbsterkenntnis durch das Wort ist darin begründet, daß uns das Wort in menschlicher Gestalt begegnet.

Wenn diese Gedanken ein Hinweis darauf sein sollten, daß das Wort in der Offenbarung von vornherein geprägt ist durch die „menschliche Gestalt“, so kann man nun, und das wäre zu der zweiten These zu sagen, auch umgekehrt den Menschen in diesem Zusammenhang nicht anders ansehen als in seiner Bestimmtheit durch das göttliche Wort. Der Mensch kann gar nicht fragen, was das Wort Gottes ist, sondern er kann, wenn er nach dem Wort Gottes fragt, nur fragen: „Was soll ich tun?“ „quia praeceptum Dei via est ad Deum, qua amissa aliam dum quaerimus . . . necessario erramus et utramque amittimus, tam viam Dei quam notram, ac per hoc et praedestinationem et salutem“ (WA V, S.173). Die Frage nach dem Wesen des Wortes Gottes fragt also nicht nur nach einem uns entzogenen Geheimnis, sondern sie fragt, um noch einmal Luther zu zitieren, „tentante diabolo“, sie fragt nach etwas, wonach der Mensch weder auf Erden noch im Himmel fragen darf. In dieser Frage ist das rechte Verhältnis zu Gott schon verlassen, darum bleibt sie unbeantwortet, nicht, weil uns dieses „Was“ entzogen ist.

Das bedeutet die Bestimmtheit des Wortes Gottes als „Gesetz“. Es ist die Form, in der Gott will, daß wir nach ihm fragen. Und es ist zugleich der Inhalt, der den Menschen an sein Tun weist und ihm sagt, daß hier, in seinem Tun und Lassen, die Entscheidung über ihn fällt. Durch das Wort des Gesetzes wird das Werk zur Lebensfrage des Menschen. Was das im einzelnen bedeutet, soll hier nicht näher ausgeführt werden, es würde dies auf eine Auseinandersetzung mit dem führen, was Barth unter der „Selbstbestimmung“ des Menschen versteht und zu einer Klärung des in diesem Begriff fraglichen Sinnes von „Selbst“. Es soll hier nur gefragt werden, ob es denn denkbar ist, nach dem Wesen des Wortes Gottes anders zu fragen als in der gebotenen Form: Was soll ich tun, daß ich selig werde? Wenn

wir aber so fragen, dann wird offenbar werden, daß das Verhältnis von Person und Werk keine ethische Frage, sondern die Glaubensfrage κατ' ἐξοχήν ist.

Wir wollen mit alledem nichts anderes sagen, als noch einmal unterstreichen, was wir oben bereits als These herausgestellt haben, daß wir keine Möglichkeit sehen, jenseits des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium nach dem Worte Gottes zu fragen und daß es uns nur innerhalb, nicht aber oberhalb dieser Unterscheidung zugänglich ist.

Riga.

Hans Iwand.